

Die Gottesidee bei Immanuel Kant

Von Herbert Huber

Zweiter Teil

3. Kants moralische Begründung der Realität der Gottesidee: Gott und Teleologie

In der vorliegenden Arbeit* wurde bereits (2.) der Zusammenhang von Gottesidee und Freiheit herausgestellt. In der KU bearbeitet Kant die traditionelle Lehre von der Teleologie. Die Frage ist dabei letztlich die nach der „Anwendbarkeit der *causa finalis* in der Wissenschaft“¹⁰⁴. Dabei bildet die „metaphysische Teleologie, wie sie sich in den mannigfachsten Umbildungen und Verzweigungen von der Antike bis zum achtzehnten Jahrhundert entwickelt hat, ... das Material für Kants kritische Frage.“¹⁰⁵ Bekanntlich wurden in dieser Tradition teleologische Beweise für das Dasein Gottes zu erbringen versucht. Auch K. stellt zwischen Teleologie und Gottesidee eine ihm eigentümliche Verbindung her, welche nun kurz skizziert werden soll.

3.1. Der Begriff des Zweckes

3.1.1. Begriffsbestimmung: Die allgemeine Struktur der Natur ist in den Kategorien und in den Grundsätzen des reinen Verstandes niedergelegt. Die entscheidende Rolle hierbei spielt die mechanische Kausalität¹⁰⁶ im Sinne der kantischen „Zweiten Analogie der Erfahrung“: in ihr haben wir „die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, ... also der Erfahrung“ (B 247). In der nach den Grundsätzen des reinen Verstandes gedachten und konsti-

* ThPh 1/1980, S. 1–43.

¹⁰⁴ F. Delekat, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften (Heidelberg 1969) 381.

¹⁰⁵ E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (Nachdr. Darmstadt 1974) 303.

¹⁰⁶ Das „Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach nothwendig, und ... in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung [, ist] die Begründung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung“ (B 247). Vgl. R. Eisler (Anm. 5), Artikel „Natur“, 376. Eisler berücksichtigt den Naturbegriff des Opus postumum nicht. Darauf geht aber ein R. Löw, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant (Ffm 1980) 129–139.

tuieren Natur bleiben aber „mannigfaltige Formen der Natur“ (KU 179) unbestimmt, weil jene Grundsätze nur die Natur überhaupt, nicht aber in ihren einzelnen Modifikationen bestimmen: die „Zweite Analogie“ legt nur die Kausalitätsrelation überhaupt fest, nicht aber, auf welcher „mannigfaltigen Weise“ (KU 183) Ursachenrelationen bestehen und untereinander zusammenwirken können. Die bestimmte Art des Zusammenwirkens von naturkausalen Reihen folgt aus der reinen Kausalität nicht notwendig, sondern ist von der Kausalität her zufällig. Zum Beispiel ist es für Kausalzusammenhänge, die in einem Organismus verbunden sind, durchaus nicht notwendig, so, d. h. organisch, verbunden zu sein. Nicht von der Kausalitätsstruktur als solcher her, sondern nur vom Organismus selber her erweist sich das Verbundensein der Kausalitätsabläufe als einsichtig, weil für den Organismus notwendig. In dieser Hinsicht ist die nach der mechanischen Kausalität im Sinn der „Zweiten Analogie“ gedachte Natur also unbestimmt, d. h. ihre spezifische Gestalt läßt sich aus dem apriorischen Grundsatz des Verstandes nicht ableiten. Es gilt, daß „die allgemeinen Naturgesetze zwar einen ... Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach als Naturdingen überhaupt, aber nicht spezifisch als solchen besonderen Naturwesen, an die Hand geben“ (KU 183). Der Ausgangspunkt ist damit dies, daß der Verstand „zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur“ (KU 184) in Gestalt der Grundsätze ist, daß aber die „besonderen Regeln“ (KU 184) der Natur „nur empirisch bekannt werden können“ (KU 184), womit sie als aposteriorisch bloß zufällig sind.

Als Wissenschaft von der Naturordnung muß menschliche Naturwissenschaft aber die Notwendigkeit auch dieser Zufälligkeiten zu erkennen suchen¹⁰⁷. Die Naturforschung muß nämlich nach Kant gerade auf den „durchgängigen Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung“ (KU 183) ausgehen¹⁰⁸. In diesem Ganzen soll gerade dies erreicht werden, daß jene mannigfaltigen Unbestimmtheiten „aus einem ... Princip der Einheit“ (KU 180) heraus ableitbar werden. Das Prinzip hebt die Zufälligkeit der Unbestimmtheiten auf, indem es sie aus sich notwendig hervorgehen läßt. Erkenntnis von Notwendigkeit kann aber nur in der Apriorität des Erkannten bestehen, denn „Erfahrung ergibt niemals die Gewißheit der Unmöglichkeit des Gegenteils“¹⁰⁹, d. h. niemals Notwendig-

¹⁰⁷ „Diese [besonderen] Regeln ... muß er sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden“ (KU 184).

¹⁰⁸ Vgl. B 714 ff.; 860 f. Die „Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendlichen Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unserem Verstande liegt“ (KU 184). Die „Vernunft [erfordert] in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur ... Einheit“ (KU 404).

¹⁰⁹ D. Henrich (Anm. 28), 158.

keit. Weil diese Apriorität aber den Besonderheiten und Unbestimmtheiten der Natur gerade abgeht, muß die Urteilskraft ¹¹⁰ die die Notwendigkeit sicherstellende Einheit, welche der „Gesetzgebung unserer Vernunft“ (B 728) entspringt und unverzichtbar ist, der Natur als „Vernunftprinzip“ (B 728) unterstehen ¹¹¹. Es muß, mit anderen Worten, so getan werden, „als ob allenthalben ins Unendliche systematische ... Einheit, bei der größten Mannigfaltigkeit, angetroffen würde“ (B 728). Indem die Urteilskraft der Natur die Idee solcher Einheit unterlegt, werden die Besonderheiten und Unbestimmtheiten so gedacht, daß sie, von jener Einheit her gesehen, notwendig so angeordnet sind, wie sie, von ihnen selbst als Besonderheiten her gesehen, bloß zufällig die fragliche Anordnung einnehmen. Die Idee der Einheit denkt damit eine den Besonderheiten vorhergehende, diese in ihrer faktischen Anordnung erst strukturierende Einheit (B 860): Die für die Vernunft unverzichtbare apriorische Einheit führt somit zur Idee eines Systems als „Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird“ (B 860).

So wie die Einheit bisher skizziert wurde, ist aber ihre Apriorität noch nicht sichergestellt. Jenes, den Besonderheiten vorhergehen sollende Ganze könnte nämlich unter Umständen nur zufällig durch mechanische Kausalität hervorgebracht und so als Ganzes a posteriori sein. Hiergegen schützt nur dies, die Ganzheit auch tatsächlich als vor aller Besonderheit konzipiert und *beabsichtigt* zu denken, welche Absicht dann die entsprechende Hervorbringung und Anordnung der Besonderheiten erst veranlaßt, mithin notwendig macht (KU 390 f.; 392–395) ¹¹². Erst die als Absicht gefaßte Einheit geht den Besonderheiten wirklich voraus und bedingt (zu ihrer eigenen Realisierung) notwendig die Besonderheiten. Die Absicht, und d. h. die Idee (der Begriff) des Beabsichtigten ist so die nicht-mechanische Ursache für das Vorhandensein der Besonderheiten und ihrer bestimmten Anordnung. Eine derartige Kausalität heißt „Zweck“: „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses

¹¹⁰ Über die Lokalisierung des Zweckbegriffes in der Urteilskraft vgl. 3.1.2.

¹¹¹ Über den subjektiven Charakter des Zweckbegriffes vgl. 3.1.2.

¹¹² K. führt diese Überlegung so ein, daß er nach dem „Ursprung“ des Zweckes fragt (Urwesen, „welches der Ursprung aller Causalität ist“ [B 722]). Damit entgeht er zwar der Konsequenz, daß der Zweck bloß zufällig da sei, weil er mit dem Ursprung eben dasjenige angibt, was den Zweck notwendig zur Konsequenz hat; gerade diese Notwendigkeit des Zweckes wird aber damit nach dem mechanischen Kausalitätsschema „Ursprung–Wirkung“ gedacht: Die Absicht, welche den der mechanischen Kausalität gegenüber gerade vornehmeren (B 730) Zweck konzipiert, tut dies nach der Struktur der niedrigeren Kategorie. Der Ursprung „aller [d. h. gerade auch der mechanischen!] Causalität“ (B 722) ist selber bloß wieder mechanisch. So entsteht ein Regreß.

Objects enthält, [heißt] der Zweck“ (KU 180). In der Absichtlichkeit der Einheitsidee liegt so das entscheidende Charakteristikum des Zwecks¹¹³ als einer Kausalität der Idee, der Vernunft, bei welcher Kausalität das Ganze im es beabsichtigenden Intellekt a priori gegeben ist und a posteriori im einzelnen hervorgebracht wird, während in der mechanischen Kausalität zunächst die Einzelreihen und erst a posteriori die Ganzheit gegeben sind/ist.

3.1.2. *Die Teleologie als regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft:* Wir haben gesehen, wie die Bestimmung „Zweck“ für die theoretische Naturforschung erforderlich und unentbehrlich ist. Die organischen Wesen sind es insbesondere, welche ein mechanisches Begreifen zum Scheitern bringen und eine teleologische Betrachtung erforderlich machen: „wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, [könnten] wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens dafür keinen andern Grund denken . . ., als den einer Ursache der Natur . . ., die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält“ (KU 437). Im Rahmen der kantischen Fragestellung ist nun zu erörtern, ob dem Zweckbegriff objektive Realität zukommt, d. h. welchen Status dieser Begriff im ganzen der theoretischen Erkenntnis einnimmt. Bekanntlich lokalisiert Kant den Zweckbegriff als „Begriff . . . der . . . Urteilskraft“ (KU 181). Die Urteilskraft aber ist „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (KU 179). Das Allgemeine machen die Regeln, Prinzipien, Gesetze aus, nach denen die logischen Kategorien auf die Gegenstände – das Besondere¹¹⁴ – angewandt werden. Solche Regeln usw. sind zunächst die Grundsätze des reinen Verstandes (KU 182 f.). Diese sind a priori gegeben und unter sie werden die Objekte, d. h. die Besonderen, nur *subsumiert*. Der Urteilskraft ist in diesem Falle vom Verstand¹¹⁵ ein Strukturgefüge vorgegeben, in welches sie die Objektwelt einbezieht und dieser dadurch allererst bestimmte Gestalt verleiht. Die Urteilskraft ist so die Ob-

¹¹³ Im kantischen Sinn idealistische Systeme „läugnen . . . die Intentionalität, d. i. daß sie [die Natur] absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei“ (KU 392 f.).

¹¹⁴ Die Erscheinungen werden zu Objekten konstituiert und diese Objekte dann nach Maßgabe der Kategorien durch die Regeln der Grundsätze verbunden (vgl. 1.1.1.). Freilich ist auch die Konstituierung von Erscheinungen zu dem einen Objekte von Kategorien bestimmt, insofern es sich hierbei ja gerade auch um bestimmte Einheitsfunktionen den Erscheinungen gegenüber handelt. Die Erscheinungen sind die „Eigenschaften“ des einen „Dinges“, die „Äußerungen“ einer „Kraft“, die „Akzidenzen“ einer „Substanz“ und dergleichen mehr. Diese Einbeziehung von Erscheinungen unter das Allgemeine der Objekteinheit ist noch ursprünglicher als die Einbeziehung von bereits konstituierten Objekten. Für das Erste entwickelt K. allerdings keine Grundsätze. Die Besonderen, welche unter das Allgemeine zu beziehen sind, können also sowohl Erscheinungen, als auch „fertige“ Objekte sein.

¹¹⁵ „weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist“ (KU 386).

jekte *bestimmend*, insofern ihr „das Gesetz ... a priori vorgezeichnet [ist], und sie ... also nicht nöthig [hat], für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können“ (KU 179). Die den Zweckbegriff erfordernden Besonderheiten waren nun anderer Art. Sie waren bereits in einer allgemeinen Weise durch die Grundsätze bestimmt, und es sollte ein Allgemeines, d. h. ein Prinzip der Einheit all dieser Besonderen gefunden werden, das gerade noch nicht (a priori) gegeben war. Das durch den Verstand gegebene Allgemeine kam in den fraglichen Besonderheiten an seine Grenze, es vermochte jene nicht mehr zu subsumieren, da die verfügbaren apriorischen Strukturen zu „grobmaschig“ waren, um jenes Besondere noch – nicht bloß überhaupt, sondern in seiner Differenziertheit – zu enthalten. Die der Urteilkraft vom Verstande gegebene Allgemeinheit erwies sich so als zu weitergehender Subsumtion untauglich.

Woher kann nun die Urteilkraft ein Prinzip für die als Bedürfnis der Vernunft ¹¹⁶ unabdingbare Einheit erhalten, da sie „unter einem Gesetze subsumiren [soll], welches noch nicht gegeben ... ist“ (KU 385), und welches doch a priori sein soll? Kants Antwort lautet: Sie kann sich nur „selbst zum Princip dienen“ (KU 385; vgl. KU 180). Was sie hierbei aus sich entwirft, ist die Idee der Absicht nach Analogie mit dem menschlichen Verstand ¹¹⁷: So wie unser Verstand der Natur ihren allgemeinen Begriff (in den Grundsätzen und Kategorien) vorschreibt, so denkt die Urteilkraft die besonderen empirischen Gesetze (insofern sie durch die allgemeinen unbestimmt gelassen sind) so, als wäre ihnen von einem Verstande nach einem von diesem konzipierten bestimmten Begriffe ihre besondere Gestalt vorgeschrieben (KU 180). Hierbei hat nun also die Urteilkraft das Allgemeine zu den Besonderen erst *entworfen*. Wenn die Urteilkraft die Aufgabe hat, das Besondere unter dem Allgemeinen enthalten zu denken, so tut sie dies hier nicht subsumierend, indem sie das Besondere dem Allgemeinen, jenes bestimmend, anpaßt, sondern umgekehrt, indem sie das Allgemeine nach Maßgabe der gegebenen Besonderen entwirft. So ist die Urteilkraft im Zweckbegriff nicht mehr bestimmend, vielmehr *reflektiert* sie nur über ein bereits Bestimmtes.

Als reflektierend geht der Zweckbegriff „aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst“ (KU 404) an, vielmehr ist er ein nur „*subjectives*

¹¹⁶ Die Teleologie entspringt aus der „Gesetzgebung unserer Vernunft“ (B 728). K. redet aber auch von „einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniß des Verstandes) gemäß“ (KU 184).

¹¹⁷ „nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes“ (KU 398). Nicht aber handelt es sich nur um eine Analogie mit der Kausalität des Verstandes beim Konstituieren der Erfahrungswelt, sondern auch um eine Analogie zum technischen Hervorbringen (Kunst) (B 654).

Princip der Vernunft für die Urtheilskraft“ (KU 404 Hvm). Damit ist der Zweckbegriff nicht konstitutiv, sondern nur regulativ (KU 404). Als regulativer Begriff besitzt die Zweckbestimmung aber gerade theoretische Relevanz: „der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten [ist] ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger ... Begriff“ (KU 404), weil er aus dem unverzichtbaren Anspruch der Vernunft selber auf Einheit der Erfahrung entspringt. Die theoretische Relevanz des Zweckbegriffes besteht also darin, ein nur subjektiv-regulatives Prinzip zu sein, das für die Urtheilskraft aber so notwendig ist, „als ob es ein objectives Princip wäre“ (KU 404) ¹¹⁸. Eine Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann, wäre, warum Kant allein der Bestimmung „Zweck“ eine Inobjektivität anhängt und nicht auch allen Kategorien, die ja desgleichen Leistungen des Subjektes sind.

3.2. *Der Begriff des Endzweckes*

3.2.1. *Begriffsbestimmung:* Der Zweckbegriff führt nun von sich her zur Idee des Endzweckes, für welche Idee sich dann ebenfalls die Frage nach ihrem Ort im ganzen der theoretischen Erkenntnis stellt. Erst von diesem Begriff her wird eine Verbindung der Teleologie mit der theologischen Idee Gottes deutlich werden.

Ein Ding für sich allein „seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten“ (KU 378). Das besagt folgendes: Innerhalb eines gegebenen Dinges lassen sich dessen Bestandteile in ihrem Vorhandensein als Mittel erklären zu dem Zwecke, daß das Ding so sei, wie es ist. Fragt man aber nach dem Warum des Vorhandenseins jenes Dinges selber, so muß man bei teleologischer Erklärung über dieses Ding hinausgehen und es als Mittel in einem größeren Zusammenhang, welcher wiederum als Zweck fungiert, auffassen. Diese „äußere[n] zweckmäßige[n] Beziehungen“ (KU 378) führen „nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ (KU 379). Von der Natur als ganzer ist nun freilich wiederum das Wozu zu erfragen. Das heißt, daß nicht mehr nur nach den unendlich vielfältigen Zwecken innerhalb der einmal bestehenden Natur, sondern nach dem Zwecke dieses Bestehens selbst ¹¹⁹ gefragt wird. Dieser letzte Zweck darf seinerseits nicht wieder als Mittel für fernere Zwecke aufgefaßt werden, vielmehr ist er als Endzweck zu denken, „denn ohne diesen wäre die Kette der

¹¹⁸ Eine ausführliche Darstellung des ganzen Problemkomplexes und der verschiedenen Entwicklungsstadien K.s bietet R. Löw (Anm. 106), 204–232.

¹¹⁹ „nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existirt, sondern dem Zwecke ihrer Existenz ... [ist] die Rede“ (KU 443).

einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet“ (KU 435), womit keine Einheit der untergeordneten Zwecke gegeben wäre¹²⁰. Dieser Endzweck kann selber nicht wieder ein innerhalb der Natur liegender Naturzweck sein, da er ja gerade die Natur als Ganzes auf eine folglich übernatürliche Absicht bezieht. Innerhalb der Natur findet sich kein Zweck, der nicht wiederum bedingt, d. h. bloß Mittel um eines Anderen willen wäre (KU 425–427; 435; 438; 454). Solche Bedingtheit verbietet aber gerade der Begriff des Endzweckes: „Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck“ (VI 6 Anm.).

3.2.2. *Zur theoretischen Gebrauchslosigkeit der Endzweckidee:* Wir sahen, daß die Teleologie nach Kant nur reflektierend sein kann. Kommt dem Endzweck für die reflektierende Urteilskraft Realität zu? In der Natur selbst kann kein Endzweck gefunden werden. Zwar gibt es nämlich in der Natur die organischen Wesen, welche „als Zwecke ... gedacht werden müssen“ (KU 375) und daher für den Zweckbegriff ein Korrespondierendes abgeben; es gibt aber in der Natur kein Objekt, welches als Endzweck gedacht werden müßte, ja es kann kein natürliches Objekt (wegen der mit der Natur stets verbundenen Bedingtheit) als Endzweck gedacht werden. Mithin findet sich für den Endzweck kein korrespondierendes Objekt: Ein „Endzweck ... kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden“ (KU 454). Daher besitzt diese Idee nach K. nicht einmal für die theoretisch-reflektierende Urteilskraft Realität, vielmehr „ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft“ (KU 454 f.). Für die theoretische Vernunft besitzt der Endzweckbegriff keinen „Gebrauch“.

Umgekehrt sahen wir aber vorhin, daß der Zweckbegriff in seiner Möglichkeit von der Idee des Endzweckes abhängt, ohne welche die Zweckkette „nicht vollständig gegründet“ (KU 435) wäre. Diese Funktion der Endzweckidee für die niedrigeren Begriffe von einzelnen Zwecken sieht Kant also, aber er bedenkt sie offenbar nicht eigens. Gerade wenn der Zweckbegriff ein „Princip ... der reflektierenden Urtheilskraft“ (KU 186) ausmacht, ist die den Zweckbegriff erst ermöglichende Endzweckidee bei allem theoretischen Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft impliziert. Als ermöglichende Metaebene zum Zweckbegriff ist die Endzweckidee für die theoretische Naturforschung unabdingbar. Daß der Endzweck für die reflektierende Urteilskraft „keinen Gebrauch“ habe, ist mithin wenigstens

¹²⁰ „Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke; aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem [d. h. von jenem Verstand, der Weisheit ist] enthalten muß“ (KU 441).

ungenau formuliert. Freilich wird die Bestimmung „Endzweck“ nicht so unmittelbar auf Objekte angewandt, wie die Bestimmung „Zweck“. Um aber die Anwendung des Zweckbegriffes überhaupt zu ermöglichen, ist stets die Endzweckidee beansprucht.

3.3. Die Gottesidee

3.3.1. Teleologie und Theologie: Der Teleologie ist es also unvermeidlich, zur Idee des Endzweckes aufzusteigen, wenn sie dessen Realität auch nicht sichern kann. Da ein Zweck stets als Absicht eines Intellektes vorgestellt wird, erhebt sich die Frage nach jenem Wesen, welches den Endzweck beabsichtigt. Da dem Endzweck aber keine Realität gesichert, d. h. sein faktisches Bestehen in der objektiven Welt nicht dargetan werden kann, weil er als Zweck der ganzen Natur „außer der Natur gesucht werden muß“ (KU 437), kann die natürliche Teleologie den Endzweck „gar nicht einmal in Anfrage bringen“ (KU 437). Ist aber kein Endzweck gegeben, so kann erst recht nicht auf ein göttliches Wesen geschlossen werden, welches diesen Endzweck beabsichtigt haben sollte. Gott als solchermaßen außerhalb der Natur liegende „oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften“ (KU 436) zu erschließen, versucht vielmehr die „Physikotheologie“ (KU 436). Die physische Teleologie treibt uns, insofern ihr die Idee des Endzweckes unvermeidlich ist, zwar an, eine Theologie zu suchen (KU 440), kann von sich her aber keine solche „hervorbringen“ (KU 440) oder „gründen“ (KU 437). Kann die natürliche Teleologie keine Theologie erzeugen, so kann umgekehrt die Theologie sich nicht von der Natur her konstituieren, d. h. sie kann ihrer Idee des den Endzweck beabsichtigenden produktiven göttlichen Verstandes keine Realität dergestalt sichern, daß sie an dem Ganzen der Natur eine Endabsicht demonstrierte und dann auf das Dasein eines diese Endabsicht hegenden Wesens schlosse, weil wir den Ausgangspunkt solcher Argumentation, „den Endzweck der Natur ... in ihr selbst vergeblich“ (KU 454) suchen¹²¹.

3.3.2. Das höchste Gut als Endzweck: Innerhalb der Natur findet sich nun aber ein sowohl nach Zwecken, als auch darin nach unbedingten Zwecken handelndes Wesen: der Mensch als „Subject ... der Moralität“ (KU 435). Der Wille, welchen das moralische Gesetz bestimmt, ist „ein Vermögen ... den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben ... zu bestimmen“ (KpV 15). Das moralische Gesetz ist also Bestimmungsgrund einer von einer a priori gefaßten Absicht

¹²¹ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Edition Lasson (Hamburg 1966) Bd. I, 1, 20 f.

ausgehenden Kausalität. So ist aber genau die Kausalität nach Zwecken definiert¹²². Das moralische Gesetz verbindet den Menschen daher zu einem Zweck. Des weiteren aber verbindet das „moralische Gesetz ... uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen“ (KU 450). Im freien Menschen findet sich folglich „die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann“ (KU 449). Das moralische Gesetz verbindet also zu einem unbedingten Zweck. Als oberster, selbst nicht mehr als Mittel zu weiteren Zwecken begreifbarer Zweck ist der vom moralischen Gesetz zu verfolgen gebotene Zweck der Endzweck. Da sich im moralischen Gesetz nur die Autonomie des Menschen selber betätigt (KpV 43), ist es der „Mensch ... unter moralischen Gesetzen“ (KU 448), welcher Endzweck ist. Welches aber ist nun dieser Endzweck? Kant antwortet: Das moralische Gesetz „bestimmt uns ... und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (KU 450). Das höchste Gut haben wir in seiner Struktur bereits kennengelernt. Es vereinigt „zwei Erfordernisse“ (KU 450), weil es die Einheit von Glückseligkeit (Natur) und Tugend (Freiheit) besagt.

3.3.3. Endzweck und Gottesidee: Das höchste Gut als Endzweck steht durch „bloße Vernunft“ (VI 6 Anm.) fest. Es ist nun genau zu sehen, daß dieser Endzweck aus der Vernunft stammt: nicht die theoretische Naturbetrachtung zeigt diesen Endzweck, sondern die Vernunft findet sich autonom zu diesem Endzweck bestimmt. Das höchste Gut ist mithin ein Zweck der Freiheit. Da dieser Zweck aber die Einheit von Freiheit und Natur fordert, setzt er auch der Natur einen Zweck, der, weil unbedingt, Endzweck der Natur sein soll. Insofern dieser Endzweck damit nicht allein unsere Freiheit, sondern auch die Natur betrifft, ist zu seiner „objectiven theoretischen Realität ... erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch ... die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches ... zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde“ (KU 453). An der Natur (Welt) finden wir nun gerade keinen Endzweck, der unserer Idee korrespondierte. Vielmehr setzen wir der Welt einen solchen aus moralischem Bedürfnis, d. h. gezwungen durch die Apodiktizität des moralischen Gesetzes. Das höchste Gut als Endzweck muß nämlich real möglich sein – und d. h. die Natur selbst muß diesem Endzweck entsprechen –, um einen Selbstwiderspruch des moralischen Gesetzes zu vermeiden (KU 454 f.). Dies wurde an seinem Ort ausführlich be-

¹²² Vgl. 3.1.1.

sprochen ¹²³. Die Realität des Endzweckes ist damit eine praktische gemäß den drei Charakteristika solcher Realität ¹²⁴:

(1) Das höchste Gut, der Endzweck, besitzt keine im Rahmen unserer Empirie rezipierbare Realität ¹²⁵, sondern wird

(2) um des moralischen Gesetzes willen, d. h. „in praktischer Absicht“ (KU 455), als

(3) in einem überempirischen Anschauungsbereich rezipierbar bloß postuliert ¹²⁶.

„Die Idee eines Endzweckes im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität.“ (KU 453) Kant spricht allerdings auch von der „objectiven Realität“ ¹²⁷ des höchsten Gutes. Die beiden Bezeichnungen wollen wohl verschiedene Aspekte des praktischen Charakters der Realität des Endzwecks ausdrücken: „subjective Realität“ hebt darauf ab, daß die Realität eine *postulierte* ist, während „objective Realität“ sagt, daß *Realität* postuliert wird.

Das höchste Gut, der Endzweck, ist nun aber so strukturiert, daß eine Einheit des Endzwecks der Freiheit (Sittlichkeit) und des Endzwecks der Natur (Glückseligkeit) bestehen soll. Die Möglichkeit des Endzwecks hängt mithin von der Möglichkeit dieser Einheit ab. Daß zur Sicherstellung solcher Einheit, und damit zur Möglichkeit des Endzweckes, ein moralischer Weltregierer postuliert werden muß, ist nach den Ausführungen des zweiten Teils unserer Untersuchung klar. Beherrscht solch ein Wesen „nach moralischen Gesetzen die Welt“ (KU 458) und also auch die Natur, so hat es die letztere in deren eigener Zweckmäßigkeit immer schon dem Freiheitszwecke angepaßt und so gerade diejenige Einheit hergestellt, um die es zu tun ist: die Einheit von Natur und Freiheit, Glückseligkeit und Tugend. Von diesem Postulat Gottes gilt das im zweiten Teil der vorliegenden Studie Ausgeführte. Die Gottesidee wird zur Möglichkeit des vom moralischen Gesetz gebotenen Endzwecks als real postuliert, weil ohne diese Möglichkeit das moralische Gesetz selber korrumpiert wäre. Wir müssen „eine moralische Weltursache . . . annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit . . . ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott“ (KU 450).

3.3.4. *Zu den Eigenschaften Gottes:* In der Gottesidee, wie Kant sie entfaltet, sind wichtige traditionelle Eigenschaften Gottes impliziert, was K. selbst ausdrücklich macht. Die der Tugend entsprechende

¹²³ Vgl. 2.2.2.

¹²⁴ Vgl. 2.1.3.

¹²⁵ Vgl. 3.2.1.

¹²⁶ K. spricht ausdrücklich vom „Postulat der Möglichkeit des höchsten . . . Guts“ (KpV 125).

¹²⁷ „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben . . .“ (KpV 132).

Würdigkeit für Glückseligkeit zu erfassen, muß Gott allwissend sein; da Gott die ganze Natur dem sittlichen Zwecke anpaßt, ist er als allmächtig vorzustellen (KU 444). Die Allgüte und Gerechtigkeit Gottes zählt K. nur auf. Damit meint er wohl, daß Gott als gütiger der Tugend Glückseligkeit zukommen läßt und als gerechter die Glückseligkeit nur nach Maßgabe der Tugend ermöglicht. Desgleichen im Sinne nicht weiter erläuterter Aufzählung erwähnt K. die „übrigen transzendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w.“ (KU 444). Auch in der KpV finden sich Äußerungen Kants, welche darauf ausgehen, traditionelle Eigenschaften Gottes als Bestimmungen des von der kritischen Philosophie entwickelten Gottesgedankens zu erweisen (KpV 130 f.; 139 f.).

4. Die Realität der Gottesidee bei Kant

Nach der ausführlichen Darstellung und Kritik der kantischen Behandlung der Gottesidee kann in diesem abschließenden Teil unserer Arbeit noch einiges grundsätzlich Orientierendes gesagt werden. Zum ersten stellt sich folgende Aufgabe. Kant spricht von der „objectiven Realität“ der Ideen¹²⁸. Dieser Ausdruck ist uns oft begegnet. Der Rede von „Realität“ liegt dabei die metaphysische Vorstellung einer Korrespondenz von subjektivem Denken und außersubjektivem Realem zugrunde. In welchem Sinne aber wird durch eine derartige Korrespondenz „Objektivität“ erreicht? Um die in unseren Ausführungen erörterte Position Kants zu der Frage der Realität der Gottesidee terminologisch genau zu verorten, bedarf es schließlicher Klärung des Begriffes von Objektivität bei K. Ist dieser zentrale Begriff geklärt, und damit der Ausdruck „objective Realität“ lokalisierbar, so kann zweitens auf die Eigenart der kantischen Argumentation, welche zur Realität der Gottesidee führt, gegenüber den Gottesbeweisen der metaphysischen Tradition eingegangen werden. Drittens wird es ratsam sein, den Punkt nochmals genau ins Auge zu fassen, an dem K. der Metaphysik verhaftet bleibt. Mit einer kurzen Andeutung, in welcher Richtung über K. hinauszugehen sei, schließen wir.

4.1. Der Terminus „Objektivität“ bei Kant: Die Bedeutung des Terminus „Objectivität“ bei Kant ist ganz von der für Kants Denken entscheidend bestimmenden Korrespondenzvorstellung abhängig. Zwischen der Grunddichotomie von Subjekt und Objekt gibt es prinzipiell zwei Verhältnisse von Korrespondenz, nämlich das theoretische und das praktische.

¹²⁸ B XXVI Anm.; 597 und passim. KpV 48; 49; 56 und passim.

4.1.1. *Das theoretische Verhältnis:* Das theoretische Verhältnis ist das des Erkennens. Subjekt und Objekt verhalten sich dabei folgendermaßen: „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung ... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen“ (B 406). Erkenntnis entsteht also dadurch, daß das Subjekt „bestimmend“ ein „Gegebenes“ verarbeitet. Die *Einheit* dieser beiden Komponenten nennt Kant „Object“: „Object ... ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“ (B 137). Objektivität läßt sich hier nicht als Gegenpol gegen die Subjektivität verstehen, vielmehr besagt „Objekt“ gerade die Einheit von subjektiver Leistung und gegebenen Anschauungen. Für ein Objekt gilt demnach zweierlei: es „steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit [= Leistung des Subjekts] des Mannigfaltigen der Anschauung [= dem Subjekt äußerliche Gegebenheiten] in einer möglichen Erfahrung“ (B 197). Bezeichnet man dies als den Vollsinn von „Objektivität“, so haben wir bei Kant auch einen auf jeweils einen Pol des Subjekt-Objekt-Schemas eingeschränkten, d. h. einseitigen Gebrauch des Terminus vor uns.

Kant führt aus, „daß ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Diese Einheit stellt die „Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen“ (B 142) sicher¹²⁹. Es wird hier gerade das subjektive Vermögen der Bestimmung als „Objektivität“ angesprochen. Dies hat bei K. folgenden Sinn. Die bestimmende Verarbeitung der gegebenen Anschauungen leisten die Grundsätze des reinen Verstandes. Sie und die Kategorien stellen notwendig, d. h. der subjektiven Willkür enthobene Strukturen dar (B 141 f.)¹³⁰. Im Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas kann man nun ein sich von der subjektiven Dimension (auch) Abhebendes nur als „objektiv“ einstufen. So müssen die Grundsätze als „objektiv“ bezeichnet werden (B 141 f.). Freilich ist diese Objektivität eine sozusagen innersubjektive Objektivität, da Kategorien und Grundsätze apriorische Strukturen sind¹³¹, welche sich nicht aus den dem Subjekt äußerlichen Gegebenheiten der Anschauung begründen, sondern eine immer schon vorhandene Strukturiertheit des Subjektes ausmachen. Insofern aber „Objektivität“ im Vollsinn die Einheit von Anschauungen und bestimmenden Grundsätzen meint, sind letztere integrales Moment an der Objektivität. Die Grundsätze verbürgen die Möglichkeit der Er-

¹²⁹ „welche Principien alle aus dem Grundsätze der transcendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind“ (B 142).

¹³⁰ Die „Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen“ (B 142) sind eben die Grundsätze als apriorische Prinzipien der Form der Erfahrung (B 195 f.).

¹³¹ „Grundsätze a priori“ (B 188).

fahrung, indem sie die „Prinzipien ihrer Form a priori“ (B 195 f.) explizieren. Ohne die Materie der Anschauungen bleibt diese Form zwar leer und bloß subjektiv, gleichwohl strukturiert erst jenes Prinzipiengefüge das amorphe Material zur Objektivität. Da man im Sinne Kants also sagen muß, daß es ohne bestimmende Subjektivität nicht zur Objektivität kommt, erklärt sich die Bezeichnung der objektivitätsverbürgenden Subjektivität als selber „objektiv“.

Bezüglich des anderen Pols der Korrespondenzrelation gilt, daß das Anschauungsmaterial gegeben und als solches nicht vom Subjekt selber gesetzt ist. Daher kann es im Subjekt-Objekt-Schema ebenfalls nur als „objektiv“ bezeichnet werden. In diesem Sinne kann Kant sagen, daß ohne Bezug auf das „ihm correspondirende Object in der Anschauung . . . der Begriff . . . ohne Bedeutung bleiben würde“ (B 299). Die Anschauung garantiert die volle Objektivität insofern, als ohne sie „die Begriffe leer [sind], und man . . . dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt“ (B 194 f.) hat¹³². Das die Objektivität im Vollsinn Sicherstellende wird wiederum selber als „objektiv“ bezeichnet.

4.1.2. Das praktische Verhältnis: Das praktische Verhältnis ist das des Handelns. Parallel zu dem je einseitigen doppelten Objektivitätsbegriff in der theoretischen Philosophie spricht Kant auch im Praktischen sowohl vom handelnden Subjekt (bzw. dessen moralischen Bestimmungsgrund), als auch von der Welt, in der das Subjekt seine Handlungen realisiert, als von „Objektivitäten“.

Unserer Moralität kommt selber Objektivität zu, insofern das moralische Gesetz objektiver Bestimmungsgrund des Willens ist¹³³. Dieser Bestimmungsgrund tätigt eine notwendige, der subjektiven Willkür entzogene Bestimmung des Willens. Die Vernunft ist also allein hinreichend zur Willensbestimmung. So wenig die Gültigkeit der apriorischen Kategorien und Grundsätze von äußerer Erfahrung her begründet zu werden braucht, besitzt die Willensbestimmung ihre apriorische Gültigkeit von woanders als aus ihr selbst her. Diese Verpflichtendheit des moralischen Gesetzes der subjektiven Willkür gegenüber kann innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas nur als „Objektivität“ bezeichnet werden. Hier haben wir freilich wieder ein so-

¹³² Wenn K. im unmittelbaren Anschluß an das Zitat fortfährt: „sondern bloß mit *Vorstellungen* gespielt“ (B 195 Hvm), so ergibt sich ein terminologisches Problem. Der zit. Text behauptet, man spiele mit Vorstellungen genau dann, wenn keine korrespondierenden Anschauungen gegeben sind. Nun identifiziert K. aber Vorstellungen mit Anschauungen bzw. Erscheinungen: „da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind“ (A 250). „Vorstellungen“ soll in B 194 f. Synonym für „leere Begriffe“ sein.

¹³³ „aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze“ (KpV 143 Anm., Zit. 144).

zusagen innersubjektiv Objektives: Die Differenz zwischen Willkür und Moralität ist eine solche innerhalb des Subjektes selber, da die Moralität gerade Autonomie des Subjektes besagt ¹³⁴.

Der Wille will nun aber „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände“ (KpV 15) hervorbringen, d. h. bestimmte Objekte realisieren. Der durch das moralische Gesetz bestimmte Wille hat zum Objekt das höchste Gut. Dieses nennt Kant ausdrücklich „Object“ des Willens ¹³⁵. Als Objekt wird hier also die vom wollenden Subjekt (noch) unterschiedene Dimension aufgefaßt. Der Wille greift aus seiner Immanenz auf die Objektivität über und erlegt ihr ein Sollen auf. Die als Wille verpflichtende und im vorhin besprochenen Sinn „objektive“ Subjektivität ist dem, was jetzt „Objekt“ heißt, gegenüber noch nur subjektiv und ohne Realität. Das dem subjektiven Willen korrespondierende Objektive wäre die Welt in demjenigen Zustand, den der Wille ihr vorschreibt. Der Wille hebt darauf ab, seine Vorstellung als Objekt hervorzubringen, d. h. als eine ineins anschaubare und denkbare Wirklichkeit ¹³⁶. Der Wille strebt also ein im Vollsinn theoretischer Objektivität Wirkliches an. Das besagt, daß der einseitige Sinn von „Objektivität“ hier in der praktischen Philosophie mit dem Vollsinn von „Objektivität“ in der theoretischen Philosophie zusammenfällt.

Wir sahen auch im Praktischen eine doppelte, je einseitige Bedeutung des Terminus „Objektivität“. Die Handlung ist einerseits objektiv, weil sie als moralische dem Subjekt gegenüber verpflichtend ist; andererseits ist die verpflichtete Subjektivität auf eine bestimmte, dem Sollen entsprechende Gestalt der objektiven Welt angewiesen, um ihren Anspruch zu erfüllen. Der Vollsinn von „Objektivität“ besagt also auch im Praktischen die Einheit von subjektivem Wollen und außersubjektiver Verwirklichung dieses Wollens.

4.1.3. *Die Realität der Gottesidee:* Der Gottesidee kommt keine Objektivität in dem praktischen Sinne zu, daß sie handelnd herzustellen wäre. Vielmehr macht die Gottesidee eine theoretisch reale Möglichkeitsbedingung für das vom moralischen Handeln herzustellende höchste Gut aus. Über den „praktischen“ Charakter der Realität der Gottesidee wurde im zweiten Teil unserer Untersuchung ausführlich gehandelt. Wenn man vom theoretischen Vollsinn von „Objektivität“ als Einheit von Denken und Anschaulichkeit ausgeht, so fehlt der Idee, indem sie keine Anschaubarkeit besitzt, das eine Moment an voller Objektivität. Wird eine Realität der Idee postuliert, so genau zu

¹³⁴ KpV 33; 43 passim.

¹³⁵ KpV 4; 122; 134 passim.

¹³⁶ Der Wille hebt auf ein „real Mögliches“ (vgl. 2.2.2.) ab, das er zur Objektivität bringen will.

dem Zweck, ihr die volle theoretische Objektivität zu sichern (wenn auch in praktischer Absicht). Die Rede von der „objectiven Realität“ der Gottesidee ¹³⁷ drückt aus, daß ihr eine postulierte Objektivität im theoretischen Vollsinn zukommt. Im Unterschied hierzu spricht Kant auch von der „subjectiven Realität“ der Idee. Die Ideen sind, insofern ihnen *noch keine* Realität (postulierend) verschafft wurde, subjektiv real ¹³⁸. Dieser Ausdruck besagt, daß die Idee zwar subjektiv, d. h. ohne korrespondierendes Objekt, dennoch aber kein aus subjektiver Willkür geborenes beliebig aufgebbares Hirnspinnst, sondern eine notwendige Idee der Vernunft ist. Innerhalb seines Schemas, das einen Unterschied zu unverbindlicher Subjektivität nur mittels der Ausdrücke „real“ oder „objectiv“ namhaft machen kann, muß der Idee eine sozusagen innersubjektive Realität oder – im Sinne der ersten theoretischen, einseitigen, Bedeutung von „Objektivität“ – eine innersubjektive Objektivität von K. attestiert werden. Jedenfalls ist mit dem Ausdruck „subjective Realität“ an der zitierten Stelle nicht gemeint, daß der Idee eine (postulierte) Realität im Sinne einer korrespondierenden Anschauung zukomme. Wenn K. sagt, die Idee habe „weiter keine Beglaubigung ... [ihrer] Realität aufzuweisen ...“, als das Bedürfnis der Vernunft“ (B 642), so weist er in diesem Zusammenhang eine objektive Realität der Idee ab, nennt aber in der Rede von der „subjectiven Realität“ dann die Notwendigkeit und Unaufgebbarkeit der Idee wiederum „Realität“.

4.2. *Die traditionellen Gottesbeweise und die kantische moralische bzw. teleologische Begründung der Realität der Gottesidee:* Gottesbeweise aus der sittlichen Verpflichtung, ebenso wie aus der teleologisch strukturierten Natur kannte die Tradition bereits vor Kant. Dabei wurde aus der sittlichen Verpflichtung auf „einen göttlichen Gesetzgeber“ ¹³⁹ geschlossen, weil man annahm, daß eine solche Verpflichtung, wie sie das moralische Gesetz darstellt, „nur unter der Voraussetzung sinnvoll sein [kann], daß sie als Forderung eines überweltlichen, persönlichen und unendlich vollkommenen Wesens (d. h. Gottes) verstanden“ ¹⁴⁰ wird. Der teleologische Beweis erschloß Gott als Urheber aller Zweckmäßigkeit, weil das Vorhandensein von

¹³⁷ „Also wird durchs praktische Gesetz ... die Möglichkeit jener Objecte der reinen spekulativen Vernunft, die objective Realität, ... postuliert“ (KpV 134).

¹³⁸ „die transcendente (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe“ (B 397).

¹³⁹ J. de Vries, Artikel „Gottesbeweise“, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg, Basel, Wien 1967) 150 f.

¹⁴⁰ D. Schlüter, Artikel „Gottesbeweis“, in: J. Ritter (Hrsg.), HWP, Bd. 3 (Basel 1974) Sp. 830. Diese traditionelle Form des moralischen Gottesbeweises erwähnt der Artikel „Gottesbeweis, moralischer“, in: ebd. Sp. 832 f. jedoch nicht.

Zwecken auf einen weisen Urheber der vorliegenden Weltgestalt zu führen schien ¹⁴¹.

Während diese Beweise mit der Ungenügendheit ihres Ausgangspunktes (Erfahrung der Sittlichkeit bzw. Zweckmäßigkeit) argumentieren, steht für K. die Unbedingtheit des Sittengesetzes von vorneherein fest. K. führt Gott ein, um das Sittengesetz als nicht-widersprüchlich denken zu können, nicht aber, um seine Verpflichtendheit zu sichern, welche auch bestünde, wenn Gott nicht wäre und das Sittengesetz nur als selbstwidersprüchlich gedacht werden könnte ¹⁴². Nicht Gott begründet das Sittengesetz, sondern umgekehrt wird Gott angenommen, weil das Sittengesetz unaufgebbbar ist und nicht als widersprüchlich gedacht werden soll. In der Teleologie zeigt sich bei K. ebenfalls die Dominanz des Sittengesetzes. Nur weil letzteres einen Endzweck fordert, spielt das Gottespostulat in der Teleologie eine Rolle, nicht aber um der Teleologie selbst willen. Innerhalb der puren Teleologie scheitert nach K. vielmehr der Gottesbeweis, insofern die Realität des Endzweckes nicht feststeht und folglich kein Schluß auf das Dasein eines diesen Endzweck beabsichtigenden Wesens erfordert ist.

4.3. *Das Weiterwirken metaphysischer Fragestellung bei Kant:* Mit der Tradition verbindet Kant, daß er den metaphysischen Gottesbegriff in dessen Bestimmungen unverändert übernimmt. Die kritische Philosophie richtet sich nicht gegen die inhaltliche Ausarbeitung der Gottesvorstellung wie sie in der langen metaphysischen Tradition entstanden war, vielmehr zielt die kantische Kritik darauf, die Verbindung von Gottesbegriff und Behauptung der Existenz Gottes zu zerstören. Der Abweis einer sinnlichen Existenz Gottes ¹⁴³ ist dabei geradezu noch metaphysischer Allgemeinplatz. Von den metaphysischen Überzeugungen wendet K. sich erst damit ab, daß er es für unmöglich hält, eine übersinnliche, ansichseiende Existenz Gottes zu erschließen. Ist für die Gottesidee kein korrespondierendes Sachliches zu finden, so kann dies entweder heißen, daß es sich um einen Mangel der Gottesidee handelt, oder aber es kann heißen, daß die Gottesidee auf ein Korrespondierendes nicht angewiesen ist, weil sie ihre Wahrheit auf andere Weise besitzt als die übrigen Gedanken und Begriffe. Indem K. die Korrespondenzlosigkeit hinsichtlich der Gottesidee im ersten Sinne als einen Mangel interpretiert, verrät er, daß er an dem metaphysischen Korrespondenzschema als einem Kriterium unkritisch

¹⁴¹ Zum teleologischen Beweis der Tradition vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* (Anm. 16), 90–112.

¹⁴² Vgl. 2.3.1.

¹⁴³ „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“ (B 383)

festhält. Dieses Schema gilt K. als der letzte, nicht mehr auf seine Angemessenheit hin befragte Bezugsrahmen, innerhalb dessen er alles lokalisiert. Obgleich er Gott als der Korrespondenz überhoben erfaßt und so das eigentliche Element göttlichen „Seins“ – eben das Denken – freilegt, unterinterpretiert er seine eigene Leistung, indem er die Korrespondenzüberhobenheit selbst wieder innerhalb des Korrespondenzschemas verortet. Dementsprechend läuft Kants Überlegung dahingehend weiter, nicht etwa von der metaphysischen Frage nach der Existenz Gottes zu erweisen, daß völlig ungeklärt ist, wonach sie überhaupt fragt, sondern im Gegenteil in vollkommener Einigkeit mit der Metaphysik bezüglich der Sinnhaftigkeit jener Frage auf anderem, praktischem, Wege genau dasselbe zu suchen, was die Metaphysik suchte: ein sachlich Korrespondierendes für die Gottesidee. Die Unklarheit über die Sinnigkeit bzw. Sinnlosigkeit der metaphysischen Frage ist es, was Kants praktische Begründung der Realität der Gottesidee, mithin seine Postulatenlehre erst ermöglicht. Bringt man die Einsicht von der Korrespondenzüberhobenheit Gottes zur Geltung, so stellt sich die Frage nach seiner Realität gar nicht mehr. Das aber heißt, daß in diesem Falle ganz anders von der Gottesidee zu reden ist, als dies in Kants Philosophie geschieht. Darüber noch ein kurzes Wort im folgenden Abschnitt.

4.4. *Zum Ansatz einer Gotteslehre:* Kants entscheidende Leistung hinsichtlich der Gottesidee ist darin zu erblicken, daß er in der KrV zeigt, daß ihr kein Korrespondierendes entsprechen kann. Dies deutet er allerdings als Mangel unserer Erkenntnis und fordert in der praktischen Philosophie ein ansichseiendes Korrespondierendes. Der Kritik Kants, welche die Haltlosigkeit der metaphysischen Existenzaussagen bezüglich Gottes konstatiert, ist ganz und gar zuzustimmen. Am Ende einer Abhandlung über die kantische Philosophie zu dekretieren: „Gottes Existenz läßt sich verstehbar machen“¹⁴⁴, verrät mindestens ein sorgloses Umgehen mit dem Terminus „Existenz“. Es geht nicht darum, „der klaren Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes auszuweichen“¹⁴⁵, wenn man den Sinn dieser Frage erst einmal für klärungsbedürftig hält. Der Ansatz zu einer Gotteslehre kann aber auch in positiver Hinsicht bei Kant gefunden werden. Die letzte Grunddichotomie des kantischen Denkens ist die Unterscheidung von Subjekt und Außer-subjektivem (Realem). Wir haben gesehen, wie K. die Bedingung der Möglichkeit beider Pole dieser Zweiheit, und d. h. der ganzen Dichotomie, als Bestimmungen der Gottesidee entwickelt. Auch wenn K. so nicht

¹⁴⁴ H. Küng, Existiert Gott? (Anm. 16), 605.

¹⁴⁵ Ebd. 606.

selber redet, stellt er faktisch die Gottesidee als Ermöglichung jener Differenz von Subjekt und Außersubjektivem dar. Setzt man hier an, so ist Gott als jener letzte „Rahmen“, jenes schlechthin Einfache und Allgemeine zu denken, innerhalb welchen jedwede Differenzierung allererst ermöglicht oder konstituiert wird. Als dieses Allgemeine ist Gott weder bloß subjektiver Gedanke, noch ein Reales, weil solche Bezeichnungen polarisierend sind, d. h. je von dem Gegensatz gegen die komplementierende Bezeichnung leben, Gott aber als alle Differenz erst ermöglichend nicht als ein Bestimmtes gegen Anderes gedacht werden kann. Es müßte nun freilich entwickelt werden, wie jenes Allgemeine sich ausdifferenziert; es müßte, anders gewendet, die Frage beantwortet werden, wie das einfache Allgemeine aus sich heraus zur Differenziertheit kommt. Die Differenziertheit muß aus dem Allgemeinen selbst entwickelt werden, weil das schlechthin Allgemeine nichts außer sich hat und alle Differenz erst aus ihm selbst gesetzt wird. L. B. Puntel verweist auf folgenden Text, welcher zeigt, daß bereits Thomas von Aquin über diese (allerdings nicht ausgeführte) Einsicht verfügt: „... Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam“¹⁴⁶. Alles von Gott Verschiedene ist durch Gottes Substanz selbst in diesen Unterschied gesetzt. Der Unterschied „lebt“ von der Identität der einen Substanz Gottes. So ist auch bei K. die Differenz von subjektiver Gottesidee und Realität Gottes selbst erst durch die Gottesidee ermöglicht, welche die beiden Differenten erst möglich macht. Wie aber kommt der eine Gott zu dieser innerlichen Differenziertheit? Wie verhält sich seine Einheit zu dieser seiner zweifachen Bestimmtheit? Anders formuliert: Auf welche Weise eröffnet die Gottesidee jene Differenz? Dieses Differenzierungs-„Geschehen“ bedenkt Kant nicht, ja er kann es nicht bedenken, weil er sich schon den Weg zu dieser Fragestellung verbaut, indem er verkennet, daß er in der Gottesidee diejenige Ebene zur Sprache bringt, welche das Korrespondenzschema erst ermöglicht. Auf die Möglichkeitsbedingung der Korrespondenzrelation wendet K. vielmehr bloß wieder das Korrespondenzkriterium an.

Auf eine Differenz von Gottesgedanken und Realität Gottes läßt sich die Philosophie Hegels gar nicht mehr ein. Das Denken erst setzt alle Differenz, auch die Differenz von Denken und Außergedanklichem. Indem diese ursprüngliche Einheit im Gottesgedanken zur Sprache kommt, existiert Gott nicht außerhalb des Denkens, sondern er ist „der höchste Gedanke“¹⁴⁷. Gott ist deshalb der höchste Ge-

¹⁴⁶ De pot. q. 7, a. 3, ad 2, zit. bei Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit (Anm. 12), 13.

¹⁴⁷ Hegel, Jubiläumsausgabe 15, 78 (= Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, 1 [Anm. 121], S. 154). So sagt auch Schiller: „Hoch über der Zeit

danke, weil er sich nicht als bloß subjektiv von einem korrespondierenden Außergedanklichen abhebt. Dies unterscheidet ihn von allen übrigen Gedanken. Da der Gottesgedanke die den übrigen Gedanken eigentümliche Differenz zum Außergedanklichen allererst ermöglicht, kommt ihm ein höherer (Meta-)Status zu. Gott ist so nach Hegel der letzte, allumfassende, alle Bestimmtheit in sich tragende und ermöglichende „Rahmen“: „Dies Spekulative ist es, was in der Religion zum Bewußtsein kommt, – Gott . . . – d. i. nicht einfache Bestimmtheit (denn diese [ist] gegen ein anderes [bestimmt]), sondern das Andere in ihr selbst enthaltend.“¹⁴⁸ Die Religion als Vorstellung der „Einen, unendlichen Macht Gottes“¹⁴⁹ vollzieht bereits die Idealisierung der Dinge, welche das philosophische Denken dadurch vollendet, daß es „die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr [= der Dinge] gemeinsames Princip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt“¹⁵⁰. Die Idee ist hier nicht mehr ein bloß Subjektives (wie bei Kant), sondern jener „Rahmen“, innerhalb dessen alle bestimmten „Dinge“ – also auch Subjektives und Außersubjektives – erst zu ihrer bestimmten Identität gelangen. Es dürfte von selbst erhellen, daß im Rahmen dieser Überlegungen auch die traditionellen Gottesbeweise in anderem Licht erscheinen. Gott verifiziert sich nicht dadurch, daß man auf seine Existenz schließt. Ist Gott jenes Allgemeine, innerhalb dessen alles Einzelne erst in seiner bestimmten Gestalt ermöglicht ist, dann muß man mit W. Pannenberg die Verifikation des Gottesgedankens folgendermaßen ansetzen: „Wenn unter der Bezeichnung ‚Gott‘ die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von dieser Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.“¹⁵¹ Kann gezeigt werden, daß die bestimmte Gestalt aller Einzelnen nur von einem letztumfassenden Allgemeinen her zu denken ist, so verifiziert sich in der Notwendigkeit, es zu denken, jenes Allgemeine. Es verifiziert sich aber nicht als „existierend“, da es auch die Differenz von „Existenz“ und „Denken“ selbst erst ermöglicht. Mit dem Ausdruck „Wirklichkeit“ darf man Gott nicht als außergedanklich qualifizieren wollen; genauso wenig, wie der Hegelsche Ausdruck „Idee“¹⁵² Gott als bloß subjektiv qualifiziert.

und dem Raume webt / Lebendig der höchste Gedanke, / Und ob alles in ewigem Wechsel kreist, / Es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist“ (Die Worte des Glaubens, F. Schiller, Werke in drei Bänden, hrsg. von H. G. Göpfert, Bd. II, [München 1966] 706). Diesen Text zitiert auch Fichte, Werke (Anm. 31), Bd. V, 189.

¹⁴⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, 1 (Anm. 121), 154. Eckige Klammern von Lasson.

¹⁴⁹ Hegel, Enzyklopädie § 381 Zusatz (= Jubiläumsausgabe 10, 25).

¹⁵⁰ Ebd. (= Jubiläumsausgabe 10, 26).

¹⁵¹ W. Pannenberg (Anm. 35), 304.

¹⁵² Auf die Frage, wie sich Gott als realsystematischer Gegenstand zu der logischen Idee verhält, kann hier nicht eingegangen werden.

Aus dem Angedeuteten ergibt sich ein weitläufiges Programm, das hier nicht einmal mehr skizziert werden kann. Kaum zu bestreiten dürfte aber sein, daß nur eine geduldige und genaue Untersuchung des hinsichtlich der Gottesfrage vom Deutschen Idealismus Geleisteten die Voraussetzungen erbringen kann, um eine angemessene Theorie des Gottesgedankens zu ermöglichen¹⁵³.

¹⁵³ Gerade der Sinn des Terminus „Existenz“ im Deutschen Idealismus müßte von den Tendenzen der heutzutage weitgehend tonangebenden analytischen Philosophie und formalen Logik, welche darüber in einer bislang nicht abgeschlossenen Diskussion begriffen sind, her neu in den Blick gebracht werden. Bereits Frege führt einen langen „Dialog mit Pünjer über Existenz“ (in: G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Bd. I, hrsg. von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach [Hamburg 1969] 60–75), dessen Gedanken in die „Richtung des kantischen Problems“ (ebd. S. 75 Herausgeberanmerkung) gehen. Dabei ist es K. über Freges Interesse hinaus „um die Anwendung des Denkens der logischen Beziehungen auf das Denken nicht nur der möglichen Existenz, sondern der wirklichen (absoluten) Existenz zu tun“ (ebd.). Der hier angezielte Unterschied bleibt bei Frege op. cit. und auch in der neuesten Diskussion ziemlich unklar. So zeigt R. Carls (Existenzaussage und Existenzvoraussetzung in Existenzsätzen, in: *ThPh* 52, Jg. 1977/4, S. 543–560), „daß die klassische wie auch die moderne Logik keineswegs ganz frei sind von gewissen Existenzvoraussetzungen, wobei es uninteressant ist, um welche Art von Existenz es sich dabei handelt“ (ebd. 543). Es gilt lediglich: „Die moderne Logik setzt ... in ihrer Standardform voraus, daß es überhaupt etwas gibt“ (ebd. 559).